

PADRE ANTÔNIO VIEIRA E O ESTUDO DO BRASIL COLONIAL: OS SERMÕES COMO FONTES HISTÓRICAS E FERRAMENTAS DIDÁTICAS

Lucas André Berno Kölln (USP)¹

RESUMO: Essa comunicação foi construída tendo como base um conjunto de experiências oriundas da prática docente na universidade. Formulada como estratégia didática para uma disciplina sobre História do Brasil Colônia, a utilização dos sermões do Pe. Antônio Vieira ofereceu a possibilidade de desenvolver duas habilidades fundamentais nos alunos da graduação em História: (1) a habilidade de dissecar fontes coevas, e (2) a competência de articular as informações garimpadas com o debate historiográfico existente, lançando luz sobre questões que auxiliem na compreensão da constituição social e política do período colonial brasileiro. A engenharia reversa dos sermões (a busca pelas suas estratégias de persuasão) fez aparecer a anatomia da dominação patriarcal constituída sobre a economia açucareira, a proteção indígena articulada com a proposição do cativo africano e, enfim, algumas limitações de nossa cultura política (nossa "cordialidade", diria S. Buarque de Holanda) que o barroco de Vieira expressava com maestria.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino de História; Brasil Colônia; Sermões; Padre Antônio Vieira

Introdução

O objetivo do presente texto é refletir sobre uma proposta de estudo do período colonial brasileiro, especialmente o século XVII, a partir de um conjunto de fontes específico, os sermões do Padre Antônio Vieira. O uso dessas fontes exigiu, pela sua complexidade e pela particularidade de sua constituição, que se fizesse um esforço exegetico mais cuidadoso, para que então se desse conta de compreender as virtualidades idiossincráticas tanto quanto sua natureza sócio-histórica. Por conta disso, buscamos apresentá-las e tratá-las tanto como fontes históricas, quanto como ferramentas didáticas.

A disciplina em que essas atividades foram propostas, como parte de um curso universitário de graduação em História, concedia considerável liberdade de organização dos conteúdos e das discussões, assim como na escolha de bibliografia básica, motivo pelo qual uma costura com interpretações clássicas do Brasil colonial foi adotada como procedimento de incisão nos sermões escolhidos. Como o pregador em questão, Antônio Vieira, viveu na Bahia, Maranhão e, de modo mais geral, na região Nordeste do território brasileiro, e pelo fato de ter vivido durante o período em que se consolidou a economia açucareira e a sociedade patriarcal naquela mesma região, o cercamento das fontes pôde gradativamente ser delimitado, assim como suas disposições mais, digamos, temáticas. Ficou definido que os

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo (USP). Professor assistente do colegiado de História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Email de contato: lucas_kolln@hotmail.com

sermões do Padre Antônio Vieira seriam lidos como fontes que traziam em sua corpo as cicatrizes históricas da dominação patriarcal, do vínculo colonial que cingia a produção econômica e muitas vezes as dinâmicas produtivas e distributivas, dentro das quais se moviam, com graus variados de dificuldade e autonomia, a igreja e as ordens religiosas. Como o padre em questão era um jesuíta de formação, que viera para o Brasil com apenas seis anos de idade e ali passara a maior parte de sua vida, sua trajetória (e sua produção literária e sermonística) estava fortemente entrelaçada com os rumos da própria correlação de forças então vigente.

Intróito metodológico

O desdobramento metodológico necessário para lidar com essas fontes exigia que se construísse uma trajetória progressiva de ambientação dos textos, em que se apresentassem problemáticas que servissem de linha mestra, de eixo condutor da proposta (a qual, aliás, se completou somente no arco de um semestre). Para tanto, foram tomadas como leituras básicas as teses clássicas de Gilberto Freyre (*Casa-grande & senzala*, capítulo I), de Sérgio Buarque de Holanda (capítulos I e II de *Raízes do Brasil*) e de Celso Furtado (capítulos I-V de *Formação econômica do Brasil*). Além desses, como leitura de apoio mais atinente às fontes, sugeriu-se a leitura do capítulo 4 de *Dialética da colonização*, de Alfredo Bosi, no qual se estuda em pormenor a produção literária de Antônio Vieira.

Com esse percurso a amparar a preparação para a lida com os sermões, a proposta era encaminhar as discussões clássicas como parte fundamental da formação dos acadêmicos como futuros docentes, e também forni-los com enquadramentos básicos acerca do período a ser estudado. Os três primeiros textos informavam, cada qual a seu modo, questões sociais, culturais e econômicas (enfim, históricas) que deveriam ser apreendidas criticamente pelos acadêmicos para que se tornassem instrumentos de dissecação dos sermões que posteriormente seriam apresentados.

Entendemos que essa definição prévia de leituras acabava, por vezes, em balizar as leituras possíveis das interpretações clássicas em questão, e também balizar a apropriação dos sermões a ser feita posteriormente. Contudo, me parece que dentro do ônus que subjazia a essas escolhas, oferecia-se uma "margem de manobra" para a autonomia dos acadêmicos em lidar com essas discussões, o que equilibrava razoavelmente a atinência direta aos textos clássicos com a originalidade e criatividade que porventura surgissem nas análises dos sermões propriamente ditos.

Em tempo, um exemplo: o olhar algo sociológico, algo antropológico, de Gilberto Freyre delimitava as condições para compreender as dinâmicas de movimentação e as relações de poder do patriarcalismo que compunham o universo social dos engenhos e da economia açucareira nordestina. Essa leitura, que por si só já estaria justificaria pelo vulto intelectual que projeta (apesar de seu nostalgismo conservador), se coadunava com a leitura de dois traços estruturantes da cultura e da sociedade brasileira estudadas por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*: de um lado a "cultura de personalidade" (que dinamizava a hierarquia mas fortalecia a lógica patriarcal de favores e privilégios) e a dificuldade de racionalização do trabalho e da organização social (que amolecia o esqueleto das estratégias coletivas de enfrentamento e mantinha-as presas pela lógica da dependência). Nessa conjunção de leituras se oferecia uma série de nexos possíveis entre os textos e as questões que trazem à baila, sem que, contudo, se delimitasse o sentido necessário de seus encaminhamentos. No limite possível do improvisado engenhoso e do firme rigor, se propunha a observação da dialética social e material que compunha aquele universo histórico, buscando mantê-la como que em suspensão para sua utilização posterior, a ser determinada pela superfície empírica fornecida como desafio pelos sermões.

A envergadura da produção sermonística de Antônio Vieira, que na edição brasileira da editora Edelbra totaliza 12 volumes, exigia também um recorte factível. O primeiro texto que precisava ser percorrido era o *Sermão da Sexagésima*, tido por muitos como a melhor síntese da "filosofia da composição" das pregações de Vieira. Os dois outros textos, que lidavam centralmente, um com a questão dos índios, outro com a questão dos escravos africanos, eram o *Sermão do Espírito Santo* e o *Sermão Vigésimo Sétimo*, respectivamente.

A imensidão de opções torna qualquer seleção algo quase automaticamente arbitrário, potencial alvo de acusações de insuficiência ou de temeridade. Ainda que tenhamos que reconhecê-las em grande medida verdadeiras, nos fiamos na percepção de que esses sermões, cada qual de um certo modo, traziam em si noções e indícios que permitiam redesenhar dinâmicas complexas e profundas da sociedade patriarcal do século XVII, urdidas dentro de estratégias retóricas e uma maquiavélica leitura política do próprio pregador. Em suma, os três sermões nos pareceram oferecer fôlego para um exercício duplo: exigiam uma certa sensibilidade metodológica para serem "quebrados" em seus elementos de composição, mas permitiam entrever a correlação de forças em que a igreja e o próprio Antônio Vieira estavam enredados, assim deixando transparecer a dinâmica da sociedade açucareira colonial em movimento.

Para uma e para a outra dimensão do exercício que os sermões permitiam realizar, era sobre a peculiaridade da trajetória existencial de Vieira que se buscava amparo. A ambiguidade que sua vida e sua obra contêm tornam-no uma figura que condensa parte fundamental dos dilemas daquela sociedade, oferecendo a possibilidade de ver historicamente uma questão que preocupava sobremaneira os alunos: a resistência.

Como esforço de sinceridade pessoal, reconheço que em estudar o período colonial estava eu mais interessado em propor uma investigação sobre suas bases e sua lógica de estruturação histórica, em seus caracteres sociais, econômicos e culturais, do que propriamente suas experiências de resistência. A demanda dos alunos por essa dimensão da vivência histórica é que acabou por forçar meus encaminhamentos mais noutra direção. Em ressaltando as condições históricas da dominação, fomos levados a encontrar nessas mesmas condições as sendas e limites da resistência, de modo a perceber que, em Antônio Vieira como no horizonte real de tantos outros sujeitos históricos, os instrumentos de dominação eram disputados como possível escopo de resistência ou como estratégia de negociação, o que tornava a dialética social muito mais complexa do que à primeira vista.

Pela natureza familiar das relações sociais no Brasil colonial do qual se fala, a distância social encontrava-se imiscuída numa intensa proximidade social, também um campo de negociação e de disputa cotidiana e política. O mesmo paternalismo que dissuadia a "ingratidão" social dos protegidos, amigos e agregados se esses resolvessem romper com o *status quo*, era aquele mesmo que subjazia no argumento dos subalternos negociando suas recompensas "filiais".

Desse modo, o semestre permitiu testar a dialética social como real categoria de análise, pois passaram a ser precisamente as relações intestinas da sociedade colonial o elemento que definia seus caracteres, sua peculiaridade histórica.

Havia, portanto, um elemento que orientou a leitura desse conjunto dos sermões, os limites da resistência e da dominação numa sociedade patriarcal e colonial, mas essas se entreviam mais na virtualidade do texto do que num esboço mais estrito. Além disso, no domínio mais empírico dos sermões propriamente ditos, esse elemento se tornava bem menos evidente ou rastreável do que nos textos analíticos de preparação. A dialética entrevista e estudada naqueles primeiros textos era então posta à prova, conhecida mas não prontamente identificada. Precisamente o "jogo" de encriptação dos sermões, o labirinto retórico em que Vieira se oferecia com presteza como Ariadne, passava a ser o campo de observação e de teste das hipóteses pregressas. Entre a compreensão das teses clássicas e a sua mobilização como instrumentos de análise jazia grande parte do *momentum* pedagógico mais fecundo, pois ali

era que esse conhecimento era posto em movimento, passando suas proposições interpretativas a ganhar carne, osso e dramaticidade, de modo que víamos a sociedade patriarcal em exercício, respirando e se movendo.

Padre Antônio Vieira: resistência e deferência

Orador notório e senhor de uma capacidade persuasiva impressionante, Vieira se tornou objeto de estudo para muitos críticos literários e historiadores. Seu estilo e sua verve retórica fizeram verter muita tinta para serem dissecados a contento, pois a aparência didática de seus tortuosos silogismos esconde profundidades estéticas e filosóficas que enganam ao primeiro olhar. Fazer frente ao desafio de desvendar seus sermões, ainda mais como fontes históricas, era tarefa que exigia romper a superficialidade temática ou a mera caça de correspondências entre texto e contexto. E esse desafio não deveria ser encampado somente pelo professor, mas também pelos alunos, o que urgia compreender a melindrosa lógica de composição daqueles documentos históricos, pois dela dependia a boa análise.

Uma solução primária e até certo ponto contingencial foi não propor os sermões sobre os índios e sobre os negros como primeiras leituras de Vieira. Para poder ler o sermão como documento histórico era preciso saber, primeiro, lê-lo como sermão, como artefato de pregação e persuasão que era. Ginzburg disse, certa feita, que o historiador precisa "(...) ler o documento contra ou além das razões pelas quais eles foram construídos." (2000, pp. 284-285), conselho ao qual subscrevemos, mas ao qual acrescentaríamos: para lê-lo contra as razões pelas quais foi construído é preciso primeiro lê-lo a favor dessas mesmas razões. Isto é, era preciso se deixar taticamente persuadir por Vieira para entender seu método de persuasão.

Para isso havia um caminho especialmente interessante: um dos mais famosos sermões de Vieira falava justamente aos seus pares sobre o ato da pregação, não se acanhando em produzir formulações categóricas acerca de como deveria ser um sermão. O *Sermão da Sexagésima*, portanto, deveria preceder a leitura dos *Sermões do Espírito Santo* e *Vigésimo Sétimo*, pois era ali que se podia aprender como dissecar tal peça literária respeitando sua lógica própria de organização. Como queríamos enfatizar Antônio Vieira como figura social e política do período colonial, para que pudéssemos assim entender a resistência e dominação daquela sociedade, cumpria que o entendêssemos como pregador, já que essa era a língua em que ele falava. A difícil tarefa estava em tratar organicamente pregador e político, de modo que compreender os sermões fosse compreender a realidade social, como se lendo texto lêssemos também, simultaneamente, contexto.

A complicada taxonomia que Vieira propõe no *Sermão da Sexagésima* é expressiva de suas estratégias. Com minúcia ele explora os itens que compõem uma boa pregação e conduz o ouvinte/leitor com um rigor intelectual que para um crítico como Jamil Haddad deixava flagrante a alternância que havia no pregador de classicismo e barroco (HADDAD, 1968, Introdução). As prédicas de Vieira em relação aos pregadores que não sabem fazer frutificar a palavra de Deus vão do uso da voz até a falta de boas obras, passando pelo conhecimento da doutrina até a escolha dos temas e seu tratamento verbal, não poupando ironias e reprimendas ao longo desse *tour de force*.

Ao fim do sermão, numa espécie de síntese acerca dos perigos a que estava exposto o sermonista, Vieira comenta passagem do Evangelho de Mateus em que Cristo usa as palavras da Escritura para se defender e o diabo as cita para o desviar, em seguida perguntando: "(...) se Cristo toma a Escritura para se defender do diabo, como toma o diabo a Escritura para tentar a Cristo?" (VIEIRA, 1968, p. 105) À questão retórica deve ter se seguido um silêncio e um longo encarar da congregação, verdadeira pausa dramática, sucedido da resposta categórica: "A razão é porque Cristo tomava as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido, e o diabo tomava as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido (...)" (Idem, p. 105)

Parecemos estar, aqui, diante de um conselho de natureza exclusivamente teológica, reforço de um argumento de fé crucial para um jesuíta da colônia que se dirigia às autoridades metropolitanas. Contudo, ousamos dizer que se trata de mais do que isto.

Vieira pregou o *Sermão da Sexagésima* em Portugal, pouco antes de retornar ao Brasil com as diversas salvaguardas que sua estadia junto à corte de Dom João IV lhe granjeara. A influência que o pregador conseguira na década de 1640 se expressava na condição de preceptor do príncipe e confessor da rainha durante aquele período, o que acabara por fazê-lo cair nas graças da corte e do monarca, e conseguir importantes aliados e garantias para sua missão evangelizadora no Brasil. Seu retorno ao território colonial na década de 1650 fora coroado com poderes e prerrogativas que reforçavam a posição da coroa (e da igreja, e da Companhia de Jesus) em detrimento das autonomias dos colonos, senhores de engenho e patriarcas. Como aponta Alfredo Bosi em seu estudo sobre Vieira, o pregador participou na modificação da legislação que regulava o aprisionamento de índios, o que acabou por tornar mais difícil (ainda que em nível burocrático) a oficialidade de certas capturas e as condições de escravização.

As missões que Vieira ajudou a construir e as bases da catequização indígena que ao longo de toda sua vida defendeu, muitas vezes contra a autoridade patriarcal e contra as

demandas açucareiras, ganharam novo impulso na segunda metade dos anos 1650. E isto a ponto de lhe custarem a expulsão do Maranhão no início da década seguinte, por pressão dos colonos que, antecipando o Marquês de Pombal, viram o padre e a companhia jesuíta dificultando a escravização dos indígenas.

Nesse ponto vemos que Vieira, e mesmo a companhia de Jesus, moviam-se num terreno cujas demarcações de poder estavam duplamente dominadas. Por um lado, a autoridade senhorial e patriarcal dos colonos cingia os movimentos possíveis dentro daquela sociedade num nível concreto e cotidiano. Por outro, a condição colonial cujo arco se completava na outra margem do Atlântico também cobrava seu preço e fazia suas exigências. O devoção confessional de Vieira o direcionava aos índios, que em sua concepção eram peça-chave da expansão da cristandade encabeçada por Portugal (vide seu *História do futuro* ou seus escritos sobre o Quinto Império, por exemplo), mas para acessá-los não era somente a natureza bravia que ele precisava vencer, mas também aquela torquês colonial que o comprimia por dois lados.

É esse o ponto em que aquela passagem supramencionada expande seu sentido e deixa de ser um conselho estritamente teológico.

Vieira sabia que o pacto colonial e também o "pacto patriarcal" estavam amparados por certas exigências religiosas, mais oficial ou mais efetivamente. Parte do apoio, tanto político e diplomático quanto econômico e logístico, que a Coroa Portuguesa recebia da Santa Sé estavam baseados na confiança de que a consecução do projeto evangelizador estava sendo levada a cabo pela monarquia ibérica. As bulas papais dos séculos XV-XVI, sejam para Portugal ou Espanha, dão muitas mostras de que o espírito dentro do qual ocorreu a expansão ultramarina foi o de Cruzada, especialmente pressionado pela expansão dos turco-otomanos no século XV, ou pela Reforma protestante no XVI.

As metrópoles europeias jamais negaram as ambições econômicas que jaziam debaixo da colonização da América, mas nesse mesmo íterim nunca deixaram de professar, ao menos como discurso oficial, a mais pia devoção e o mais dedicado espírito de missão religiosa. O fato de ser comum administradores provinciais e autoridades coloniais serem frequentemente clérigos, ou serem como que "segundo-em-comando" no caso de uma morte ou um imbróglie de sucessão desses cargos, reforça esse estado de coisas. Para não repisar um assunto que já goza de tão robusta bibliografia, resumamos: essa situação significava que parte importante do pacto colonial repousava sobre uma certa "cláusula missionária", o que lhe impunha certas exigências e que o obrigava a respeitar certos limites, ainda que cedidos. E isso não era somente verdade em se tratando de política monárquica e metropolitana, mas também em

relação ao sistema patriarcal que existia à sombra do pacto colonial, como seu fruto e seu pilar de sustentação.

Partindo de tal observação, podemos afirmar que na medida em que a "cláusula missionária" viceja nos fundamentos do pacto colonial e interfere na dinâmica própria da sociedade patriarcal, é letra da lei tanto um decreto real quanto a palavra de Deus. O que significava, por sua vez, que a iniciação nas "cousas do divino", a proficiência em relação ao texto bíblico, também podiam se tornar condição de poder e/ou meio possível de alargar a margem de manobra em relação aos circuitos de dominação patriarcal e colonial.

Este nos parece ser o sentido mais-do-que-teológico da anterior passagem de Vieira. Quando ele afirma que existe um sentido falso e um verdadeiro nas palavras da Escritura, ele descola o texto literal e seu significado, como também fica evidente na seguinte passagem: "Nesses lugares, nesses textos que alegais para prova do que dizeis, é esse o sentido e que Deus os disse? (...) Não, por certo; porque muitas vezes as tomais pelo que toam, e não pelo que significam (...)" (VIEIRA, 1968, p. 106) Ao promover esse descolamento, Vieira abre um espaço, um espaço que passa a ocupar, pois é perito nos assuntos relacionados à Bíblia e à fé. Se essas "palavras da Escritura", pela cláusula missionária, servem como possível norteador dos assuntos coloniais sob um ou outro aspecto, então Vieira se guinda à posição de possível interventor nesses mesmo assuntos. De pregador ele se arroga certos ares de autoridade.

Nesse mesmo *Sermão da Sexagésima*, comentando a necessidade de que o pregador tenha habilidade de iluminar o sentido das escrituras aos ouvintes, Vieira dá mais mostras da importância que concede à eloquência, sua arma preferencial: "(...) nesta pesca de entendimentos, só quem sabe fazer a rede, sabe fazer o lanço." (VIEIRA, 1968, p. 101) Sabendo que enfrenta forças que o excedem em poder, o pregador jesuíta tenta trazer as questões para os domínios em que dispõe de melhores condições de negociação. Usando os termos propostos pelo crítico Sílvio Romero, era como se Vieira propusesse "pesadelos jurídicos e teológicos" (ROMERO apud HOLANDA, 1979, p. 154) para chocar, às vezes ironizar, e ao fim oferecer-se como antídoto. Os volteios de seu barroco não são mero ornamento de uma estrutura dada. A exegese livre e subversiva que ele constrói da Bíblia é seu cavalo de batalha mais hábil. A estratégia labiríntica dos argumentos que propunha como que para ludibriar o ouvinte e, tendo-o estonteado, oferecer-lhe a conclusão límpida e certa (já mais sua do que do texto propriamente), tudo isso eram seus instrumentos de resistência, tanto quanto sua arte, seu ofício.

Em tal sentido, não há separação entre arte e política, retórica e prática social, pois essas convivem organicamente no marco histórico desses sermões.

Ao ter de enfrentar forças que eram mais poderosas que ele próprio, fosse a estrutura colonial, a autoridade monárquica ou o sistema patriarcal, Vieira pouco poderia se combatesse sozinho, se combatesse de dentro de sua ordem religiosa, ou mesmo de dentro da igreja, pois por presente e atuante que fossem, estas ainda encontravam-se em condição ambígua e incerta dentro da correlação de forças colonial. O pregador jesuíta encontrava-se numa relação em que ele não era a ponta forte, mas sim a fraca, ao passo que suas condições de a desafiar eram limitadas e arriscadas - vide sua expulsão do Maranhão e sua posterior perseguição pela Inquisição. Seu humanismo e seu espírito de missão forçavam-no a agir, mas essa ação era melindrosa e pressionada por todos os lados, de modo que lhe cabia agir a partir das condições de que dispunha, pouco favoráveis.

O caminho que ele encontrou para não abandonar certos princípios éticos e devocionais seus, e ainda assim encontrar meios para advogar a causa dos índios e limitar o poder patriarcal, foi operar dentro das condições em que se achava. Alfredo Bosi, nesse sentido, escreve que Antônio Vieira precisou "(...) perfazer uma difícil operação triangular: o menos forte entre os fortes (o jesuíta) se propões a convencer o mais forte (o colono) a poupar o mais fraco dos três, o índio." (1993, p. 142) O uso do verbo "convencer" por Bosi é deliberado, pois o pregador encontrava-se enredado numa maquinaria colonial e numa estrutura patriarcal cujos mecanismos ele era pouco capaz de modificar de acordo com sua disposição, de modo que "convencer" os detentores privilegiados do poder era sua seara de ação - por sorte sua eloquência e sua capacidade persuasiva eram particularmente agudos.

Travestido de conselho aos pregadores encontra-se uma passagem em que Vieira deixa flagrar essa dinâmica da sociedade colonial e patriarcal: "Antigamente pregavam bradando, hoje pregam conversando. Antigamente a primeira parte do pregador era boa voz, e bom peito. E verdadeiramente, como o mundo se governa tanto pelos sentidos, podem às vezes mais os brados que o razão." (VIEIRA, 1968, p. 103) Mesmo sabendo da eventual prevalência dos brados, sua arma tinha que continuar sendo a razão.

Dadas as circunstâncias, cabia a Vieira operar dentro desses mecanismos, e muitas vezes através deles. É por isso que ao lado de passagens espirituosas em que coloca as autoridades coloniais e patriarcais diante do desafio e do ônus da fé, conclamando-as a estarem à altura delas, existem outras passagens em que a veruma de suas palavras cede lugar a um tom mais deferente a essas autoridades:

Não só os apóstolos os missionários, senão também os soldados e capitães; porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja. (...) quando a fé se prega debaixo das armas e à sombra delas, tão apóstolos são os que pregam,

como os que defendem; porque uns e outros cooperam à salvação das almas. (VIEIRA, 1981, p. 143)

Noutros trechos, ainda, quase exorta uma espécie de catequese paternal:

Cada um dos pais de família em sua casa por amor de Cristo, e por amor da vida eterna, ensine a todos os seus o que devem saber, encaminhe-os, exorte-os, repreenda-os, castigue-os, tire-os das más ocasiões; e já com amor, já com rigor, zeze (...), por que vivam conforme a lei de Cristo. (VIEIRA, 1981, p. 142)

E nesse espírito, ainda, o flagramos a encontrar uma justificação parte teológica, parte filosófica, da escravidão. A bela exploração do sentido ambíguo do verbo "cativar" no Sermão Vigésimo Sétimo participa dessa reprovável tentativa:

Porque a mesma liberdade com que Cristo os libertou [aos escravos, tirados do cativeiro do paganismo do seu continente de origem], foi novo cativeiro com que os tornou a cativar (...). A liberdade é um estado de isenção, que, uma vez perdido, nunca mais se recupera; quem foi cativo uma vez, sempre fica cativo. (...) E isto é o que sucedeu a todos que Cristo libertou na cruz (...) Antes da liberdade, cativos do demônio (...), depois da liberdade, cativos de Cristo que os resgatou (...)" (VIEIRA, 1981, pp. 73-74)

Alfredo Bosi afirma que dessa "contradição (...) Vieira se mostrava bem consciente", e que ela lhe "(...) punha como um remorso" (1993, p. 137), o que demonstra que nos meandros da sua resistência entremeavam-se também os circuitos da dominação. Como um realista político e arguto observador da conjuntura de seu tempo, o pregador jesuíta parecia ter noção de que a missão evangelizadora (tarefa para ele sagrada) não tinha condições de ser levada a cabo sem o concurso tanto da coroa portuguesa, quanto da infraestrutura material, militar e logística dos poderes da sociedade patriarcal, e à sombra da economia açucareira. Preso nessas condições, ele atuava a partir dos elementos de que dispunha, fazendo sua reputação e sua consciência (como cristão e como humanista) caminharem constantemente no fio da navalha.

A seu modo e constringido pelas condições peculiares em que se encontrava, Vieira lidava encena os imbróglis existenciais daquela sociedade colonial do Brasil do XVII. Os limites de sua capacidade de oposição, ou de proposição de rumos distintos ao *status quo* reinante, dependiam muitas vezes de forças que se lhe opunham primeiramente. A força de Vieira, me parece ser esse um dos pontos-chave de seu barroco, repousa em sua tantalizante habilidade de redirecionar a força de seu adversário contra parte dele próprio, chamando-o ao juramento religioso que oficialmente este era compelido a adotar. Ocorre que nesse sentido, sua força é também sua fraqueza, pois sendo a ponta fraca da relação colonial e tendo que se utilizar, por conta disso, de expedientes que se amparam na força de seu opositor, sua

resistência carrega também os germes da conformidade. A contragosto, Vieira via-se compelido a subscrever à lógica do favor, e a reforçar a relação paternal sob a pena de não poder levar a cabo qualquer iniciativa minimamente efetiva de proteção dos índios.

Ou seja, o barroco de Antônio Vieira mostra-se assim como uma resistência, como dizia Freyre, "mais vegetal" do que "mineral" (FREYRE, 1984), pois não opunha-se frontal e definitivamente à dominação colonial ou ao sistema patriarcal: instilava-se ora mais sorradeira, ora mais declaradamente nas frinchas dessa dominação, forçando a recuar aqui e conceder-lhe favores acolá, frequentemente de modo pontual. Dentro de condições mais amplas, contudo, as estruturas de poder prevaleciam; já não mais no sentido preciso e original de outrora, mas sem que fossem, por outro lado, anuladas.

Eis o trágico do que Palacin chamou de "consciência possível" (PALACIN, 1986).

Hannah Levy, num velho artigo em que passava em revistas as teorias sobre o Barroco (LEVY, 1941), mencionava uma interpretação sobre o Barroco europeu que o associava firmemente ao fenômeno absolutista do poder que lhe dominava a paisagem. Sérgio Buarque de Holanda a ratifica dizendo que "(...) o caráter absoluto, ilimitado, do poder corresponderia ao exibicionismo discricionário e sem peias manifesto no movimento caprichoso, indefinido, de tantas obras seiscentistas" (HOLANDA, 1979, p. 142) Algo similar parece se passar com Antônio Vieira, pois condição irmã à do Barroco europeu lhe apossava: seu Barroco convivía na desigualdade brutal e na alta concentração de poder de uma sociedade colonial como a brasileira dos Seiscentos, de modo que seus sermões, por socialmente agudos que fossem, não deixassem de possuir aquelas características rebarbativas e aparentemente ornamentais que as obras do Barroco têm. A exuberância de seu pensamento e a "arbitrariedade no estabelecimento das premissas" (Idem, p. 156) de seus sermões, mais afeita à "correspondência alegórica" do que ao "silogismo" (Idem, pp. 156-157), são o testemunho de sua resistência barroca, que foi muitas vezes a condição da resistência latino-americana como um todo, como tão incisivamente argumentou Janice Theodoro em *América Barroca* (1992).

Considerações finais

Em termos sociais, culturais e políticos, Vieira expressava com apuro, já ao século XVII, questões que continuariam a prevalecer na história brasileira e latino-americana, seja como subproduto de uma estrutura colonial, seja como resultado da longa existência de uma dinâmica social patriarcal. O Barroco do jesuíta se mostrou desse modo tanto fenômeno estético quanto histórico, pois crescendo ao redor e através das frinchas do pacto colonial e do

"pacto patriarcal", carregou a ambiguidade como seu estatuto, como seu dilema, e muitas vezes como coração de sua expressividade.

A estratégia didática que tínhamos em questão, a de explorar os limites da dominação e da resistência na sociedade brasileira colonial do século XVII (especialmente dentro da economia açucareira do Nordeste), obteve resultados muito fecundos quando mergulhada na dinâmica própria dos sermões de Vieira. Dissecá-los foi um exercício que cobrou sensibilidade metodológica tanto quanto nos solicitou conhecimento histórico sobre o período e a sociedade em questão. A retórica barroca do pregador jesuíta nos permitiu ver, quando entendida em sua própria lógica de constituição, a anatomia do poder patriarcal e o custo concreto da estrutura colonial, assim como os limites estritos da resistência em tais termos.

Por conta disso, os sermões servem como fonte fecunda para o estudo da história colonial brasileira, e oferecem-se também como ótimo instrumento para aguçar a sofisticação analítica dos alunos e suas estratégias metodológicas no trato com esses documentos históricos. Ao fim e ao cabo, pela dubiedade de seu caráter e pela complexidade contraditória de sua vida e sua obra, Antônio Vieira é um sujeito histórico particularmente dotado das características que expressam a dialética social do período em questão, nos dizendo algo nos seus atos louváveis e nas suas mais repreensíveis decisões, condensando, enfim, estados de espírito e condições concretas típicas de nossa triste condição colonial.

Referências bibliográficas

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 15ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Tentativas de mitologia**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

LEVY, Hannah. A propósito de três teorias sobre o Barroco. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 5, v. 1, pp. 259-284, 1941.

PALACIN, Luís. **Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a consciência possível**. São Paulo: Hucitec, 1986.

THEODORO, Janice. **América Barroca - Tema e variações**. São Paulo: Editora da Usp: Nova Fronteira, 1992.

VIEIRA, Pe. Antônio. **Os Sermões**. São Paulo: Difel, 1968.

VIEIRA, Pe. Antônio. **Sermões: problemas sociais e políticos do Brasil**. São Paulo: Cultrix, 1981.